

Memoria, identidad y democracia

Tomás Valladolid Bueno

Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid
tomasbavu@vodafone.es



Resumen

En este artículo se tratan los conceptos de identidad, memoria y democracia en relación con un tipo de sociedad donde prevalece el modelo identitario en un contexto de individualismo y globalización. El objetivo es señalar el contenido ético-político que podría proporcionar una identidad democrática y anamnética, así como indicar los problemas a los que debe hacer frente una teoría razonada de la democracia que se haga cargo de tal trabajo.

Palabras clave: memoria política; democracia anamnética; construcción de la identidad; pueblo; individualismo; globalización; pluralismo; reflexión narrativa; privación; estigma y educación democrática.

Abstract. *Memory, identity and democracy*

Identity, memory and democracy concepts are analysed in this article, in relation with a type of society in which the prevailing model is an identitarian one, in a context of individualism and globalization. The objective of the article is to highlight the ethical-political content that could be provided by a democratic and anamnestic identity as well as to point out the problems that should be faced by a reasoned democracy theory that undertakes this task.

Keywords: political memory; anamnestic democracy; identity building; people; individualism; globalization; pluralism; narrative reflection; deprivation; stigma; democratic education.

Sumario

¿Democracia anamnética?	Los retos de una identidad anamnética:
¿Democracia sin pueblo?	privaciones y estigmas
¿Un camino sin obstáculos?	La educación democrática
Pluralismo y canon anamnético	de la identidad anamnética
¿Nada más que individualismo y globalización?	

A Esteban Molina González.
Con fraternal y agradecida amistad.

Numerosos estudios, seminarios, congresos, simposios, así como publicaciones de todo tipo, han dado cobijo a cada una de las tres categorías que conforman el título de este artículo. No obstante, habría que señalar dos aspectos fundamentales de estos múltiples tratamientos. Primero, la atención prestada ha tenido lugar de modo que el interés sobre uno de los temas ha ido creciendo en detrimento del interés manifestado por el tema anteriormente objeto de reflexión; así, el *bum* de teorías sobre la democracia fue sustituido por una verdadera moda de la identidad, la cual parece haber cedido parte de su espacio a una tardía, pero muy extensa e intensa, tormenta de la memoria. Segundo, no ha tenido lugar un estudio específico que se dedique a pensar las tres temáticas de forma interrelacionada desde parámetros ético-políticos, de forma que a lo más que se ha llegado ha sido a tratar los binomios identidad-democracia, identidad-memoria y, más tangencialmente, memoria-democracia. Esta es la conclusión que uno saca cuando se tienen presentes, por ejemplo, algunos trabajos —sin duda muy relevantes— de W. James Booth, de Marcel Gauchet o de Jean-Luc Nancy¹.

¿Democracia anamnética?

Si seguimos las tesis defendidas por Gauchet, comprenderemos la «democracia» como un concepto que engloba la modernidad occidental respecto de lo que esta supone de novedoso o excepcional: lo radicalmente propio de la modernidad es la autonomía en oposición a las formas heterónomas de estructurar las comunidades humanas. La «democracia» es, pues, un concepto bajo el que se subsumen los diferentes aspectos o componentes de una organización autónoma del poder, de las relaciones entre las personas y de la concepción temporal de la vida en común. En definitiva, la democracia es definida como la forma política de la autonomía. Pero, ¿cómo se desarrolla tal forma? Según Gauchet, la organización autónoma va a operarse en referencia a tres dimensiones básicas de cuyo difícil equilibrio entre ellas dependerá el funcionamiento del régimen democrático. Tales componentes son: primero, una nueva forma política que se traduce en un tipo específico de poder (Estado) y en una específica

1. Cf. BOOTH, W.J. *Communities of memory. On witness, identity, and justice*. Nueva York: Cornell University, 2006. GAUCHET, M. *et al.* *L'Identité en panne ou en devenir?* París: Editions Peuple Libre, 2010. GAUCHET, M. *La démocratie d'une crise à l'autre*. Nantes: Cécile Defaut, 2007 (trad. cast. La democracia de una crisis a otra. En: CAMPS, V. (ed.). *Democracia sin ciudadanos*. Madrid: Trotta, 2010). GAUCHET, M. *L'Avènement de la démocratie*, vol. I. París: Gallimard, 2007. NANCY, J.-L. *Vérité de la démocratie*. París: Galilée, 2008 (trad. cast. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2009). NANCY, J.-L. *Identité. Fragments, franchises*. París: Galilée, 2010.

clase de comunidad (Nación); segundo, un nuevo principio de legitimidad, por el que los derechos de los individuos —en razón del mero hecho de existir igualmente libres en su nacimiento— es el criterio desde el que se determina el carácter justo de una organización, hasta el punto que la legitimidad del orden de la vida colectiva dependerá fundamentalmente del acuerdo o consentimiento de los individuos; tercero, el paso de una legitimidad del pasado a una legitimidad del futuro hará de las sociedades democráticas modernas unas sociedades históricas, pues no solo se limitan a cambiar, sino que se proyectan hacia el futuro, por lo que nos encontraríamos ante sociedades donde el mundo humano se reinventa constantemente en el tiempo, es decir, donde los seres humanos se hacen y hacen su historia basándose en la creencia de que es posible la renovación de las comunidades en virtud de un estar abierto hacia el futuro. La conclusión teórica a la que se llega sería que la forma política de la modernidad es la de una democracia tridimensional: democracia estatal-nacional, democracia de los derechos humanos y democracia del progreso. Ahora bien, la peculiar manera en que se produce, o se ha ido produciendo, la extensión o profundización de cada una de esas dimensiones no es siguiendo una dinámica de equilibrio entre ellas. De hecho, la deriva de nuestras sociedades democráticas hacia una óptica que privilegia la dimensión del derecho sobre los otros componentes (lo político y lo histórico) está teniendo como efecto que la democracia se esté conformando como una democracia de las identidades donde el individualismo empuja, sorprendentemente, en la misma dirección que el comunitarismo o los nacionalismos. Por esto, la pregunta que se impone es la que hace referencia al tipo de crisis que puede estar padeciendo la democracia y la función que podría realizar el concepto de memoria a la hora de buscar posibles soluciones a la salida de dicha crisis. Dicho brevemente, la cuestión sería determinar aquello que podría aportar una democracia anamnética que no se plegase a una orientación esencialista de la identidad. Este concepto de democracia anamnética habrá de asumir las exigencias señaladas por Nancy cuando, recuperando la máxima pascaliana de que el hombre supera infinitamente al hombre, plantea una intelección kairológica del tiempo en la que desde la oportunidad y la incalculabilidad se entiende la potencia del presente como copresencia de los posibles, es decir, donde la política democrática solo quiere decir que a toda posibilidad de identidad se le abra un espacio donde poder trazar, desplegar y ramificar sus múltiples líneas de identificación².

2. «En definitiva —escriben Galo Bilbao y Xabier Etxeberria a propósito del terrorismo en el País Vasco— las víctimas han de tener la oportunidad de incorporar a la realidad colectiva el relato de su experiencia. Sus narraciones, su testimonio hablado y también vital han de contribuir a configurar, no —o al menos, no sólo— una comunidad constituida exclusivamente de víctimas, sino una comunidad plural que las asuma en cuanto tales, enriqueciendo su propia identidad colectiva, en la que precisamente la oposición radical a la violencia terrorista y a su injusticia y la solidaridad con sus damnificados se convierten en señas distintivas». BILBAO, G. y ETXEBERRIA, X. *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*. Bilbao: Bakeaz, 2005, p. 47. A mayor abundamiento: ETXEBERRIA, X. *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo*. Bilbao: Bakeaz, 2007.

¿Democracia sin pueblo?

Por otro lado, el hecho paradójico de que hoy el provincialismo identitario y el mundialismo reinen conjuntamente tiene consecuencias importantes para una filosofía política centrada en pensar la evolución y las características del modelo democrático. Tan claro se presenta este fenómeno que Pierre Manent ha llegado incluso a referirse a nuestros actuales modelos democráticos como propios de una «democracia sin pueblo»³. La paradoja a la que remite esta expresión sería tanto el resultado del particularismo multiculturalista como del cosmopolitismo homogeneizante. Si además pensamos en el proceso de construcción de Europa, también nos daremos cuenta de la importancia que la ausencia de pueblo alcanza en el asunto identitario. En este sentido, Philippe Mengue ha hablado de una Europa política que en modo alguno puede reducirse, como proyecto, a una adhesión a principios universalmente abstractos que obstruyen las posibilidades de toda figuración común de la identidad. Por esto este autor ha defendido la idea de «retomar en sus fundamentos la cuestión práctica de la Europa política, en tanto que esta no puede recibir una solución “racional”, es decir, puramente administrativa y constitucional, y que ella nos vuelve hacia la cuestión irremisible del ser del pueblo»⁴.

Si hay un concepto que ha sido abandonado en la cuneta a lo largo de estos últimos años, ese ha sido el concepto de «pueblo», el cual alude necesariamente a la cuestión de la identidad colectiva común. Un caso de expresión clara y rotunda del rechazo de tal término lo encontramos en un artículo periodístico de Fernando Savater donde éste escribe: «Hoy, desde luego, es ya una voz castrada, simple muletilla de indigencia política, cuando no legitimación trivial de lo indefendible, pero incluso desde su origen —bastante más estimable— prometía abusos. Cualquier día de éstos rastrearé para ustedes en Lammennais, Michelet y compañía los supuestos bastante tenebrosos que acompañaron al uso moderno y a veces liberador de la palabra *pueblo*: verán entonces que es cosa curiosa. Basta ahora indicar que, si bien el patriotismo es el último refugio de los bribones, el recurso al pueblo es la palanca seudorreligiosa (por tanto, indiscutible, como todo lo sagrado) para forzar sin mayor esfuerzo dialéctico el mecanismo delicado y falible con que la ilustración sustituyó al teocratismo político anterior. Digo forzar, no corregir»⁵. No extraña que, no sin fundamento, por rechazo a los nacionalismos, autoritarismos y racismos, se haya llegado a sospechar de un concepto que ha sido utilizado —desde muchas trincheras— como fuente de beligerancia y exclusión. La referencia a una identidad común, en el uso del concepto de pueblo, es por estas razones bastante problemática. De hecho, la apropiación totalitaria de tal categoría la hace muy sospechosa⁶.

3. MANENT, P. *La razón de las naciones*, presentación de Esteban Molina. Madrid: Escolar y Mayo, 2009, p. 22.

4. MENGUE, Ph. *Peuples et identités*. París: La Différence, 2008, p. 23.

5. SAVATER, F. *Por una injusticia impopular*, en *El País*, 28-11-1986.

6. LEFORT, Cl., que ha realizado unos imprescindibles análisis sobre el totalitarismo y la democracia, escribió: «En la democracia, el Estado, la Sociedad, el Pueblo, la Nación, son enti-

Bien sea por medio de la territorialización, de la biologización y de la proletarización del contenido del término, la verdad es que este ha dejado de ser atractivo dentro de la filosofía política.

No obstante, en la actualidad, con bastante sentido teórico, autores como Philippe Mengue consideran que ha llegado el momento de reconstruir el concepto de pueblo vaciándolo de estas lacras y ubicándolo en lo que él considera dos asuntos capitales de la cuestión democrática: la trágica existencia de un «agujero de lo político» y la necesidad de «la función de fabulación»⁷. En efecto, Mengue sostiene que para intentar dar salida al *impasse* en que se encuentran nuestras democracias es imprescindible retomar la categoría de pueblo en la medida que esta puede cumplir la función de rellenar el vacío político que sufren nuestras sociedades y hacerlo desde la función fabuladora o narrativa que necesita el propio modelo democrático. Pero, ¿cómo vamos hoy día a hablar de *pueblo* teniendo en cuenta el rechazo que esto conlleva? ¿Cómo atreverse a pensar utilizando dicho término de modo que, limpio de connotaciones del extremismo popular, resulte fructífero para el análisis de nuestra realidad social y, por consiguiente, potencialmente rico para una filosofía práctica? ¿Qué criterios habrían de cumplirse para no estar abriendo las puertas al éxtasis visceral que empuja a olfatear, de modo gregario, la ejecución de una víctima expiatoria? Al hacerlo se deberán tener razones poderosas y acompañar también a los detractores del término en la voluntad motivada «por el bien de lo que en cada miembro del pueblo teme al pueblo»⁸. Además, esta nueva apelación al pueblo habrá de realizarse en el contexto de la función narrativa —y por tanto anamnética— que fuese imprescindible para que la democracia no se desarrolle en abstracto, sino con referencia temporal, lo cual es tanto como hablar de un *ethos* democrático compasivo.

Un ejemplo de cómo intentar soslayar los serios peligros del término, pero sin renunciar al uso del mismo, lo encontramos en un artículo, también periódico, del filósofo Reyes Mate⁹. En dicha columna, el autor —con motivo del análisis de una serie televisiva— expone al público algunas de sus ideas sobre cómo el pueblo sintoniza con la imagen o representación de la figura del héroe justiciero. Viene a expresar Reyes Mate su preferencia por un cierto tipo de héroe de justicia: aquel al que las fabulaciones narrativas colocan al servicio del pueblo. En efecto, si la narración —que cuenta lo mal que vive el pueblo— ha de causar una verdadera reacción de empatía en quien la escucha, esto se debe a que en la fabulación «el pueblo no es un figurante al servicio del héroe,

dades indefinibles. Llevan la impronta de una idea del Hombre que mina su afirmación, idea aparentemente irrisoria a la vista de los antagonismos que desgarran el mundo, pero en cuya ausencia la democracia desaparecería. Tales entidades permanecen en perpetua dependencia de la expresión de derechos rebeldes a la razón de Estado y al interés sacralizado de la Sociedad, del Pueblo y de la Nación», (LEFORT, Cl. *L'invention démocratique*. París: Fayard, 1998, p. 83).

7. MENGUE, Ph. *Op. cit.*, p. 16 y 21.

8. SAVATER, F. Art. cit.

9. MATE, R. *El héroe y el pueblo*, en *El Periódico*, 26-3-2010.

sino al revés, el héroe es una emanación del pueblo». Tenemos aquí ya una diferencia respecto del estereotipo popular en el que el bien de los miembros del pueblo queda en un segundo plano en relación con la indignación y la venganza que acompañan al héroe suplantador. En el ejercicio de la función narrativa se produce, si seguimos la intención de Reyes Mate, un hilo de continuidad empática entre el pasado y el presente, fijando la atención en cómo vive el pueblo de forma digna y solidaria su vida de opresión y miseria. De esta manera, al contar las historias de la vida que sufre el pueblo, se produce un conocimiento anamnético de lo ocurrido que permite ir sustituyendo, poco a poco, la servidumbre del fatalismo y la resignación («agujero de lo político», que diría Mengue) por una conciencia crítica donde la memoria revitaliza la Historia. Así es como el pueblo todo, conectados sus miembros temporalmente por una narración compasiva, va librándose del viejo hábito de la servidumbre voluntaria y creciendo con clara conciencia su papel en la construcción de la historia. El sufrimiento («la perra vida», dice el autor) ya no es el precio que hay que pagar inevitablemente para vivir históricamente. En la existencia de estas formas anamnético-culturales de realizar la inmersión narrativa en la vida del pueblo Reyes Mate percibe un cambio de tendencia: «Pero va ganando —dice— la protesta aunque sea bajo la forma discreta de saber lo que pasó y no creerse ya la historia que han contado los libros de texto. Esa lucidez se expresa en el convencimiento de que no ha habido una gran obra de cultura que no lo haya sido también de barbarie. El patrimonio cultural o material de un pueblo no lo han creado solo los grandes hombres». Este filósofo de la memoria sigue así las huellas de la concepción de la historia de Walter Benjamin, quien en su *Calle de dirección única* había dejado establecido lo siguiente: «Pero nadie debería hacer nunca sus propias paces con la pobreza, si ésta, cual gigantesca sombra, se abatiera sobre su pueblo y su casa. Tendrá entonces que mantener sus sentidos muy despiertos frente a cualquier humillación que le toque en suerte, y someterlos a una disciplina hasta que su sufrimiento haya abierto no ya el abrupto camino de la aflicción, que lleva cuesta abajo, sino al sendero de la rebeldía. Aunque aquí no cabe esperar nada mientras todos y cada uno de los destinos más terribles y oscuros, discutidos cada día, e incluso cada hora, por la prensa, analizados en todas sus causas y consecuencias ficticias, no ayuden a nadie a descubrir las fuerzas oscuras a las que su vida ha sido esclavizada»¹⁰. En todo este planteamiento le cabe a uno oír los ecos de aquel concepto de intrahistoria que con tanto interés compasivo ensayó Miguel de Unamuno. Con razón y con conocimiento de causa hablaba éste cuando dijo de forma conclusiva: «Y sobre todo la libertad de la verdad —cuya servidumbre es el secreto—, que es justicia»¹¹. O sea, entre otras conclusiones, que sin la

10. BENJAMIN, W. *Dirección única*. Madrid: Alfaguara, 1987 (ed. original 1928), p. 30.

11. En artículo titulado «Mitos y justicia», publicado en *Ahora*, Madrid 26-9-1933, y recopilado en UNAMUNO, M. de. *República española y España republicana*. Salamanca: Almar, 1979, p. 263-266.

verdad relativa a la vida injusta no es posible el plural despliegue ético-político de la identidad de los pueblos¹².

¿Un camino sin obstáculos? Pluralismo y canon anamnético

El problema de la identidad solo pudo surgir, como bien han mostrado Zygmunt Bauman y Jean-Claude Kaufmann¹³, en los campos de las sociedades modernas democráticas abonados con los fertilizantes de la secularización. En efecto, es en estas donde se disuelven los órdenes tradicionales de pertenencia y se produce una revolución profunda de los medios de comunicación; y donde el pluralismo y la globalización han acabado siendo los fenómenos que marcan la pauta de la autopercepción colectiva. Sin embargo, el hecho de que la fragmentación plural de identidades no se produzca solo en virtud del factor «espacio», sino también en relación con la variable «tiempo», es lo que hace que el papel de la memoria histórica deba ser considerado en su nexo con la lógica de evolución que podría guiar la dinámica real de nuestras sociedades actuales. En este sentido, la memoria —considerada en su estatus de momento ineludible de una ética compasiva, atenta al sufrimiento y a la injusticia— reforzaría ciertos elementos primigenios del modelo democrático y, por tanto, incidiría en la construcción de una identidad construida, nunca de modo definitivo, en vista de un pasado sin fuerza de tradición esencialista¹⁴. Sin embargo, no es menos cierto que muy pocas de las elaboraciones teóricas se centran en conectar conceptualmente la memoria histórica con el modelo democrático. De ahí que sea necesario poner de manifiesto que al privilegiar el tono ético-político de una memoria posttotalitaria, se está trabajando por democratizar las democracias. En efecto, una identidad democrática, referida a las injusticias del pasado, no solo pondrá de manifiesto los ataques al modelo democrático, sino que a la vez permitirá sacar a la luz los abusos de una deficitaria —por exceso o por defecto— recuperación de la memoria histórica. En consecuencia, se ha de partir de la convicción de que la posibilidad de una reconstrucción y formación de la voluntad política de los ciudadanos no solo pasa por cumplir, simplemente, con el «deber de recordar, sino que exige atenerse a un doble imperativo: primero, recordar democráticamente; y, también primero, democratizar anamnéticamente¹⁵.

12. En este sentido, resulta muy sugerente la lectura de GARZA, M^a Teresa de la. «Memoria y justicia, claves de la identidad» y de SALA, Arturo Emilio. «Paseos y meditaciones sobre región, memoria e identidad en América latina», en SUCASAS, A. y ZAMORA, J.A. (eds.). *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*. Madrid: Trotta, 2010, p. 286-295; p. 314-330.
13. BAUMAN, Z. *Identidad*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 49 y s. KAUFMANN, J.-Cl. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. París: Armand Colin, 2004, p. 15 y s.
14. Cf. BILBAO ALBERDI, G. *Jano en medio del terror. La inquietante figura del victimario-víctima*. Bilbao: Bakeaz, 2009, p. 21 y s.
15. Me permito remitir a VALLADOLID BUENO, T. *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 9 y s. y 75 y s.; VALLADOLID BUENO, T. «Espacio público global y tiempo histórico», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 27, 2006, p. 129-146.

Ahora bien, la tarea no está exenta de dificultades. Veamos un par de ellas. En primer lugar, si el proceso moderno de democratización es, en buena medida, resultado de una progresiva secularización o de la constante «salida de la religión»¹⁶, acontecida en las sociedades modernas, entonces las formas de vida democrática están en conexión, también en buena medida, con la crisis de la memoria religiosa¹⁷. Pero de aquí aflora de inmediato una pregunta: ¿El modelo democrático conlleva no solo la retirada de la memoria religiosa, sino también la disolución de toda clase de memoria? Todavía más: ¿Se construye la identidad democrática al margen de toda memoria? Admitir dentro del mundo de vida democrático algo así como una identidad democrática sería tanto como adoptar la idea de una memoria colectiva, también democrática; lo que a su vez nos llevaría a hacer nuestra la noción de una *tradición democrática*. Y esto, al menos conceptualmente, es problemático, pues el patrón de sociedad democrática moderna parece oponerse al modelo de una sociedad de tradición¹⁸. En este último, la existencia de una memoria colectiva depende de la invocación de cierto linaje en el que los grupos humanos contemporáneos se reconocen como formando parte del mismo. Es decir, que lo comparten con otros grupos como algo que les une, y no ya solo con los coetáneos, sino también con aquellos que pertenecen al pasado. Este algo, que funciona como nexo, en el caso de las sociedades religiosas, se expresa en la forma de creencias organizadas canónicamente. Ahora bien, ¿a qué linaje y a qué algo común puede apelarse para el paradigma de la democracia? Si las sociedades democráticas modernas ya no pueden ser comprendidas como comunidades de creyentes, ¿cuál es ese núcleo estable que define la ciudadanía democrática y que sería objeto de una responsable recepción-transmisión a lo largo del tiempo?, ¿cuál sería ese fundamento de continuidad en la sociedad de la discontinuidad?, ¿cuáles son los principios o elementos fundadores de la democracia, y sus posibles interrelaciones, que harán que ésta se desarrolle construyendo, desde ellos y a lo largo del tiempo, una identidad acorde con los mismos?, ¿cuál es el fundamento de esa identidad propia de la democracia que garantizaría que esta fuese ella misma incluso cuando se alcancen formas de negación de sí?

Por otra parte, en el caso de admitirse el necesario trabajo de memoria como fuente de identidad democrática, aún quedaría por resolver la cuestión

Sobre el «deber de memoria» no han faltado autores (v. gr. Todorov y Ricoeur) que han mostrado serias reservas; sin embargo, el concepto es relevante y no rechazable en su totalidad: Cf. BERGALLI, R. y RIVERA BAIRAS, I. (coords.). *Memoria colectiva como deber social*. Barcelona: Anthropos, 2010.

16. Sobre este concepto de Marcel Gauchet véanse los diálogos incluidos en FERRY, L. y GAUCHET, M. *Lo religioso después de la religión* (prólogo y traducción de Esteban Molina). Barcelona: Anthropos, 2007. Para un mayor tratamiento de la cuestión, los trabajos *Democracia y religión en un mundo laico*, de José María Mardones, y *La salida de la religión y la despolitización de la democracia*, de Tomás Valladolid Bueno, ambos incluidos en MATE, R. y ZAMORA, J.A. (eds.) *Nuevas teologías políticas*. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 209-228 y 229-258, respectivamente.

17. Cf. HERVIEU-LÉGER, D. *La Religión pour Mémoire*. París: Cerf, 1993, p. 177-203.

18. Cf. *Ibidem*, p. 177.

de la pluralidad de memorias, o sea, el importante asunto derivado del hecho de que la memoria no está exenta de una inmanente conflictividad. En la conformación de nuestro presente, el trabajo de memoria se realiza por medio de un recuerdo que va tejiendo narrativamente la identidad. Pero este proceso no se lleva a cabo de una manera única y sin oposiciones interpretativas: «Cuando recordamos algo —escribe Carlos Thiebaud— *re-corremos*, o “recorremos *de nuevo*”, como reiteramos con torpeza, un tramo de aquel tejido narrativo de nuestra identidad y, por lo tanto, actualizamos en maneras diversas esa identidad en el presente. No hay, en efecto, recuerdos que sean neutrales, ni en sus causas ni en sus efectos. Las formas y los tonos de la memoria, de las memorias, son variados y son también variados sus efectos»¹⁹. Es cierto que esta pluralidad se refiere a la fragmentación comunitarista o identitaria que vivimos hoy día y que nos lleva a oír hablar de memoria de los esclavos, memoria de los homosexuales, memoria de las mujeres, memoria de los republicanos, memoria de los presos, memoria de los judíos, memoria de los palestinos, memoria de los colonizados, memoria española, memoria alemana, memoria portuguesa, memoria andaluza, memoria vasca, memoria musulmana, memoria X, etc. Pero el pluralismo de la memoria también apunta a otro significado que está a la base de las siguientes cuestiones: ¿Habría una única memoria autorizada, incluso en el caso de las memorias fragmentadas, que reste legitimidad a otras versiones anamnéticas? Es decir, verbigracia, ¿bajo qué criterios decidiremos sobre la validez de una memoria, por ejemplo, de la Guerra Civil española, en detrimento de otros modos de recordarla?, ¿qué relación de legitimidad y validez existe entre la memoria saharaui y la memoria marroquí respecto de la colonización española?, ¿existe o debería existir un único modo de hacer memoria saharaui o marroquí? En verdad, la conflictividad de la memoria es otro nombre de la conflictividad de las identidades. Y es que la memoria colectiva, como bien supo verlo Hervieu-Léger, lleva el sello de una intencionalidad práctica: «Esta dimensión normativa de la memoria no es, en tanto que tal, específica de la memoria religiosa: caracteriza a toda memoria colectiva que se constituye y se conserva a través de las operaciones de olvido selectivo, de clasificación e incluso de invención retrospectiva de lo que ha sido. Esencialmente cambiante y evolutiva, la memoria colectiva funciona como instancia de regulación del recuerdo individual, en función de las circunstancias del presente. Sustituye incluso a este recuerdo individual cada vez que sobrepasa la memoria de un grupo dado y la experiencia vivida de aquellos para los que es referencia. Esta “memoria cultural”, mucho más vasta que la memoria de un grupo particular, incorpora, reactivándolas y remodelándolas constantemente, las “corrientes de pensamiento” que han sobrevivido a las experiencias pasadas, y que se actualizan de una forma nueva en las experiencias del presente»²⁰.

19. THIEBAUD, C. «El presente, la memoria y el resentimiento», en MUGUERZA, J.; QUESADA, F. y ARAMAYO, R.R. *Ética día tras día*. Madrid: Trotta, 1991, p. 407.

20. *Ibidem*, p. 179.

¿Nada más que individualismo y globalización?

1. Algunos de los resortes de nuestra sociedad actual, caracterizada como *sociedad individualizada* por Zigmunt Bauman, operan de un modo que acaban configurándola, según las apreciaciones de Marcel Gauchet, como una *sociedad de mercado* acorde con un tiempo, el nuestro, que puede ser percibido como propio de *la edad de las identidades*²¹. Una de las causas de este tipo de dinámica, que empuja a nuestra sociedad en una dirección identitaria de carácter individualista (ya sea en versión estrictamente individual o su forma de localismo comunitarista), se encuentra en el cambio del espíritu y de las prioridades del modelo de democracia. Pero cuidado, lo que estaría ocurriendo no sería que este modelo comience a ser rechazado, sino más bien que en la actualidad ya no se estaría poniendo el acento en los mismos componentes de dicho modelo. En efecto, si en la perspectiva clásica de nuestra democracia el problema fundamental de ésta era la participación de los ciudadanos, ahora la acentuación se habría desplazado hacia la satisfacción de derechos comprendidos desde la óptica de los intereses individuales. Esta transformación estaría conllevando una redistribución radical de la relación privado-público, individuo-Estado, de manera que lo colectivo (el interés general) ha dejado de ser el lugar donde se resuelve, en su integridad, la singular autonomía de la persona: autonomía individual y autonomía política parecen disociarse. Esto, inevitablemente, afecta también a la disposición que mantienen los distintos miembros que operan en el interior de las comunidades de formación ciudadana. Pero además, el nuevo individualismo no supone exclusivamente la atomización de los componentes monádicos de la sociedad. Al individuo de derechos particulares le es posible reorientar su dimensión social, pero no le está permitido suprimirla sin más. El nuevo individualismo, en cierta manera, transita desde una *construcción social de la realidad* hacia una deconstrucción particularista (individual o comunitaria) de lo común. Por esto, debido al proceso de particularización de lo colectivo, entre el que hay que contar a «la escuela», también los individuos son enclaustrados, según las circunstancias, en estructuras comunitarias de identidad. De ahí que la autonomía a la que presumiblemente nos conduciría el individualismo atómico se disuelva, como un azucarillo, en las calidísimas aguas de una identidad localistamente comunitaria. En este sentido podrían entenderse como una advertencia las siguientes palabras acerca de los riesgos que conlleva un victimismo gregario: «Asistimos a una fragmentación de toda la sociedad en comunidades “elegidas”. Cuando éstas se cimientan en torno a sus desgracias pasadas y presentes, se despojan de su responsabilidad, pretenden disponer de un crédito infinito, exigen prerrogativas y derogaciones, se embarcan en

21. BAUMAN, Z. *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra, 2001, p. 161-175; BAUMAN, Z. *Identidad*. Buenos Aires: Losada, 2007. GAUCHET, M. *La religión en la democracia*. Barcelona: El Cobre, 2003, p. 101-114. GAUCHET, M. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002, p. 229-262 (trad. cast. en CAMPS, V. [ed.]. *Democracia sin ciudadanos*. Madrid: Trotta, 2010).

una competencia sin fin, en la que cada cual se siente más víctima que su vecino»²².

Ciertamente, el sujeto de nuestra sociedad es más un sujeto de derechos (individuales o comunitarios) que ciudadano, y esto en la medida que su visión de la autonomía personal se consigue a costa de una merma del enfoque universalista y gracias a una relegitimación del punto de vista particular. Lo cual tiene como efecto que la singularidad (autonomía integral de la persona) se vea frustrada por una doble vía: primero, por el camino del individualismo atomizante; segundo, por la ruta de los comunitarismos localistas. Así las cosas, nuestra sociedad actual podría acotarse como la propia de una *democracia de identidad* o *democracia sin pueblo*, en el sentido —anteriormente aludido— de que el aspecto de lo político común se debilita como fuerza de articulación interna de la sociedad. Parece estar ocurriendo, según Pierre Manent, como si entre el individuo y la sociedad no hubiese un lazo sustancial o, a lo sumo, existiese un vacío sobre el que flotan identidades diversas (étnicas, religiosas, sexuales, etc.) que exigen, de forma cantonalista, un respeto absoluto²³. Así podemos entender cómo coexiste la satisfacción por la victoria del principio democrático con esa especie de ansiedad que se manifiesta en nuestro tiempo como el propio de la *edad de la desconfianza*, a la que dedica un amplio análisis Pierre Rosanvallon²⁴. Este autor lleva a cabo una reflexión, que él considera como *teoría razonada de la democracia*, donde se fija como norma separar la historia social y la dinámica institucional de la democracia. Aunque, en contraste con otros planteamientos, mantiene la tesis de que en la actualidad no se está produciendo un declive de la ciudadanía, en el sentido de que los ciudadanos sean pasivos, ya que se muestran reivindicativos de derechos y de respeto a las identidades. Sin embargo, defiende que sí es constatable, al menos, que está teniendo lugar una profunda mutación de lo que significa ser ciudadano. En efecto, no puede negarse que nos encontramos ante una importante extensión de la *ciudadanía impolítica*, es decir, ante una especie de desafección hacia la percepción global de los problemas que están relacionados con la organización de un mundo común²⁵.

En esta línea cabría hablar de que en la actualidad asistiríamos a la inauguración de una nueva forma de egocentrismo o de una nueva manera en la que los miembros de la sociedad se preocupan de sí. De tal modo que los ciudadanos tenderían a pensar que son las identidades las que realizarán la democracia y no que la democracia es la que dota de identidad. En las circunstancias actuales, se tiene la fuerte impresión de que la democracia de la(s) identidad(es) tiene más peso que la idea de una identidad democrática. Y esto, activado en el contexto de la construcción de Europa, resulta muy importante. ¿Por qué? Porque de un modo u otro los vientos de una democracia preferentemente

22. ELIACHEFF, C. y SOULEZ LARIVIÈRE, D. *El tiempo de las víctimas*. Madrid: Akal, 2009, p. 23.

23. MANENT, P. *Enquête sur la démocratie*. París: Gallimard, 2007, p. 168.

24. ROSANVALLON, P. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. París: Seuil, 2006.

25. *Ibidem*, p. 24-32.

identitaria ocasionan una erosión profunda de lo que Lluís Duch llama *las estructuras de acogida*²⁶, ya que para que estas consigan ser lo que su mismo nombre indica, es necesario que sean instancias críticas donde se busquen criterios recíprocamente comunes de crítica a la propia identidad y de reconocimiento de la alteridad. Las estructuras de acogida (como son la familia y los centros de formación ciudadana), que deberían hacer posible la integración en base a un proyecto común, se convierten en lugares de afirmación de particularidades que de suyo ciegan a sus miembros de cara a «lo(s) otro(s)» o «lo(s) diferente(s)». Es más, algunas diferencias, que en sí mismas no son relevantes para lo común, adquieren el estatuto de referencias de identidad, terminando por establecerse como estructuras de separación en la medida que la acción de acogida solo funciona para «los nuestros». A ello hay que añadir la constante dosis de maniqueísmo que acaba por transformar al otro en un enemigo definitivo en tanto representante del mal. De ese modo la democracia identitaria se nutre de la peor versión de lo que Benedit Anderson denominó *comunidades imaginadas*²⁷. Frente al alcance de los reales y negativos efectos del fenómeno identitario²⁸, el concepto de identidad postnacional, de claras y beneficiosas implicaciones en la formación democrática de la voluntad ciudadana, y desarrollado por Habermas en concordancia con la noción de patriotismo constitucional, no parece que pueda ser un antídoto suficiente para contrarrestar tales efectos e iniciar, de ese modo, la inversión de la lógica identitaria. Por eso, la solución del patriotismo constitucional le resulta a Bauman algo en lo que tampoco se puede poner mucha esperanza en cuanto a sus posibilidades de «anular el empuje centrífugo de intereses y preocupaciones relacionados con colectivos autorreferenciales, sectoriales, locales y otras particularidades»²⁹.

2. La cuestión de la identidad, en un *contexto de globalización*, y más aún de globalización de formas de vida democráticas, ya no es un asunto que se pueda resolver de forma autorreferente y con efectos exclusivamente localistas. La identidad es un problema global que requiere soluciones globales, y de esta

26. DUCH, Ll. *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 15-38.

27. ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2006, p. 23 y s.

28. Aunque imposibles de tratarlos aquí, considero que son imprescindibles, para una comprensión cabal del fenómeno, los estudios realizados, respectivamente, por Kwame Anthony Appiah, Amartya Sen y Amy Gutmann, sobre la ética de la identidad, la identidad como fuente de conflictos y la integración de la identidad en un marco democrático. En un trabajo más amplio, pendiente de publicación, me hago cargo de los análisis y propuestas que aparecen en las siguientes obras: APPIAH, K.A. *La ética de la identidad*. Madrid: Katz, 2007; GUTMANN, A. *La identidad en democracia*. Madrid: Katz, 2008; y SEN, A. *Identidad y violencia*. Madrid: Katz, 2007.

29. BAUMAN, Z. *Identidad*, op. cit., p. 101 y 171-174. Para un análisis acerca de lo que precisarían, al menos como complemento, las propuestas que defienden la idea del *patriotismo constitucional* véanse, MATE, R. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 125-140 y 216-224; y VALLADOLID BUENO, T. *Democracia y pensamiento judío, de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*. Huelva: Universidad de Huelva, 2003.

globalidad depende la legitimidad de las respuestas que se den a la pregunta *¿quiénes somos nosotros?* Por esto, dicha legitimidad no debería ser planteada más que teniendo presente aquellos vínculos que nos indican la conexión entre nuestro «ser y no ser» (vivir y morir) y el «vivir y morir» (ser o no ser) de otras gentes. De ahí que, tras reconocer el punto de no retorno que supone la globalización y ver en ella —más allá de una maldición— un reto de oportunidad, Zygmunt Bauman haya hablado de «nuestra dependencia mutua irreversible» y de que «por primera vez en la historia humana, el interés en uno mismo y los principios éticos de cuidado y respeto mutuo que todos tenemos, apuntan en la misma dirección y exigen la misma estrategia»³⁰. Pero, por otra parte, la pregunta por la identidad, en ese contexto de democracia global, tampoco puede resolverse apelando a la simple y abstracta idea de humanidad, pues ésta ya no es la madre de las identidades, sino que compite —como una más— con otras identidades. Tan es así, que desde algunas de estas se identifican «humanidad» o «derechos humanos» con Occidente, tratándolas como el aparejo ideológico de una identidad en concurrencia.

Y, sin embargo, la idea de humanidad sigue siendo imprescindible, salvo que habría que reconstruirla en el interior de un asimétrico *ethos* de la compasión, donde el sufrimiento ajeno es el punto de partida de una memoria recíproca. Ciertamente, tal como apunta Jean-Marc Ferry, en una de sus obras acerca de la construcción de Europa, «el reconocimiento recíproco de los pueblos, inseparable de un reconocimiento recíproco de las violencias que se han podido infligir los unos a los otros en el pasado, se muestra como paso previo obligado de un reconocimiento común de normas, reglas y principios llamados a regir sus relaciones mutuas»³¹. Pero a esta propuesta debemos acompañarla de la observación de que no ha de significar, a su vez, la asunción de un enfoque simétrico a la hora de postular modelos de reconciliación. En esta cuestión resulta muy acertado el discurso de Galo Bilbao cuando afirma que la asimetría de la reconciliación que se propone «va dirigida expresamente a cuestionar y descalificar la supuesta simetría —perversa y falsa— entre víctima y verdugo, para posibilitar precisamente que se pueda restablecer —pero ya como igualdad entre ciudadanos que nunca habría tenido que ser vulnerada—. Si se reconoce que el punto de partida conflictivo es asimétrico, la reconciliación —tera-

30. BAUMAN, Z. *Identidad*, op. cit., p. 186-187. Las reflexiones realizadas por E. Tugendhat sobre la egocentricidad son muy apropiadas para pensar los peculiares momentos «místicos» (camino hacia la alteridad) que se incuban detrás de una memoria distanciada de un yo excesivamente centrado en sí mismo. Cf. TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 35-51. Respecto del cuidado de sí, del amor propio y una ética de la solicitud, Cf. COHEN, H. *El prójimo*. Barcelona: Anthropos, 2004; RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 186-202; FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1986; MÊLICH, J.-C. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010, p. 168-172; SAVATER, F. *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori, 1988; SENNET, R. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdades*. Barcelona: Anagrama, 2003, p. 22 y s; RENAUT, A. *La Liberation des enfants*. París: Calman-Lévy, 2002, p. 423-444.

31. FERRY, J.-M. *L'Europe, l'Amérique et le Monde*. Nantes: Pleins Feux, 2004, p. 32.

péutica, reparadora— que lo supere no puede menos que serlo también, para llegar, tras su efecto corrector, a la deseada simetría»³². Por esto, la conclusión a la que se llega, desde este supuesto, es que el ejercicio de la memoria histórica, puesta a funcionar como reflexión, ha de dirigirse también a establecer una *relación crítica con el propio pasado*: «Consecuentemente —escribe Reyes Mate—, el recuerdo que no es inicialmente un acto racional, sino sentimiento y voluntad, tiene que doblarse en reflexión para incorporar intelectualmente la plusvalía de significado que conllevan las víctimas anónimas»³³. Este modo crítico de tratarse a sí mismos operaría como soporte del nuevo entramado ético-jurídico, y dotaría a éste, como gusta decir a Ferry, de «sustancia ética»³⁴. Pero, por otro lado, esta reflexividad de la memoria sobre uno(s) mismo(s) también esconde, tal como sostiene Reyes Mate, un potencial político, por cuanto saca a la luz, en el presente, un lado inédito de la realidad al partir de la mirada que nos dirige quien padece la injusticia generadora de víctimas inocentes: «Para ver —escribe Reyes Mate— necesito renunciar a mi mirada (es el momento destructivo) y aceptar ver con la mirada del otro. Al hacer mía la mirada del otro (traducción ética: al hacer mía la causa del otro) ocurre lo siguiente: *a*) me veo como soy (traducción ética: conquisto mi identidad, accedo a la dignidad de sujeto moral); *b*) el otro se hace visible (traducción ética: el otro se manifiesta como interpelante poniendo en evidencia el carácter intersubjetivo de la relación ética); *c*) podemos ser vistos como somos (traducción ética: en una sociedad de hombres desiguales, como es la nuestra, el “opresor” no se descubre su imagen en la mirada del “otro”, que es la víctima de la injusticia). Verse es ser visto. Gracias pues a la mirada del otro (que es el pasado inédito), aparece en toda su particularidad e injusticia la actualidad del presente y se postula un nuevo presente en el que se reconozcan los derechos de ese pasado vencido. Es decir, se postula acabar con la lógica histórica que lleva a construir el presente sobre las espaldas de los vencidos»³⁵.

Dicho planteamiento, sobre la reflexividad de la memoria y su ejercicio asimétrico, podemos enlazarlo, resaltando afinidades, con una propuesta realizada por Carlos Thiebaut³⁶ acerca de lo que él llama «la relación diacrónica de nuestra conciencia moral y el presente en el tejido narrativo de nuestra identidad». En efecto, aunque este filósofo advierte que la reflexividad impulsada por la memoria no es del mismo tipo que otros modos de reflexividad, mantiene la idea de que ésta hace referencia a un rasgo común que posee la pluralidad de memorias. Esto se debe, según él, a dos razones: primero, a que «el recuerdo nos constituye de una manera reflexiva no sólo con respecto a lo sido, cuyo lugar en el

32. BILBAO ALBERDI, G. *Por una reconciliación asimétrica. De la «geometría» del terror a la de su superación*. Bilbao: Bakeaz, 2008, p. 13.

33. MATE, R. *La razón de los vencidos*, op. cit., p. 213.

34. FERRY, J.-M. op. cit.

35. MATE, R. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae, 2008, p. 76.

36. THIEBAUT, C. «El presente, la memoria y el resentimiento. Una forma quebrada de sensibilidad moral», en MUGUERZA, J., QUESADA, F. y RODRÍGUEZ ARAMAYO. *Ética día tras día*, op. cit., p. 405-418.

tejido de nuestra identidad es traído al presente, sino con respecto a nosotros mismos»; segundo, a que esta conciencia de sí se produce porque «la necesidad que impele al recuerdo nace de una identidad que se interroga a sí misma y acude, para responderse, a inquirir su propia génesis»³⁷. Sin embargo, esta conciencia derivada del recuerdo es, en primer término, una conciencia moral y, en segundo, un distanciamiento respecto de sí mismo y del propio presente. Para Carlos Thiebaut, el hecho de que la identidad moral se configure en función de la temporalidad tiene como efecto que «cierta experiencia del tiempo de nuestra identidad moral nos constituye como sujetos morales en el presente»³⁸. De ahí se sigue que no solo seamos sujetos de responsabilidad respecto de un acto aislado de la actualidad, sino también del total de nuestra vida vivida, es decir, de la narrativa de nuestra identidad. Con todo, lo más importante resulta ser que la memoria, al ejercitarse de modo asimétrico, nos distancia del presente al negarle a este toda forma de aquiescencia consoladora: «La memoria —escribe Thiebaut— puede revelarnos la falsedad del relato que quiere justificar un orden de cosas dado y, puede, por ejemplo, negar la eternidad o la supuesta armonía con la que suele quererse revestir toda forma de poder; esa memoria puede también señalar que un estado de cosas determinado se apoya sobre un ejercicio de poder, de injusticia o de dolor humano ahora olvidados y que, una vez recordados, difícilmente dejarían inmune esa circunstancia dada»³⁹. Por tanto, esta concepción de la conciencia moral, vía memoria, se ampara en una idea de experiencia moral como experiencia de la desigualdad y de la asimetría que existen en nuestro mundo. Dicha experiencia es la de una sensibilidad a la que C. Thiebaut denomina «fracturada» y que se refiere a la «experiencia del resentimiento»⁴⁰. Hay que aclarar, no obstante, que este pensador se distancia del rechazo que otros filósofos (v. gr. Nietzsche) han tenido del resentimiento y le da a éste una dimensión positiva, por decirlo así, conectándolo con la compasión y la solidaridad. Por esto, para superar las reservas que siempre cabrían mantenerse respecto del término *resentimiento*, y desde una libertad hermenéutica, entiendo el uso que hace Thiebaut del término *resentimiento* en la órbita semántica que describe la «indignación»⁴¹.

Los retos de una identidad anamnética: privaciones y estigmas

La reconstrucción permanente del modelo democrático, también objetivo irrevocable de las políticas educativas, no puede pasar por alto la importancia

37. *Ibidem*, p. 407.

38. *Ibidem*, p. 406.

39. *Ibidem*, p. 408.

40. *Ibidem*, p. 408 y s.

41. Para una comprensión acorde con lo aquí expuesto del papel político de la dimensión emotiva del ser humano (v. gr. piedad e indignación), son imprescindibles dos magníficos textos: ARTETA, A. «Recuperar la piedad para la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, 1993, p. 123-146, y ETXEBERRIA, X. *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*. Bilbao: Bakeaz, 2008.

de la memoria a la hora de poner en conexión democracia con identidad. El siglo XXI será a la vez democrático y anamnético, o podría llegar a ser una nueva versión del *pelotón de fusilamiento totalitario* que, según Imre Kertész, fue buena parte del siglo XX⁴². Porque sin el uso democrático de la memoria, nos será muy difícil contrarrestar lo que Marcel Gauchet percibe como la tentación constante de la modernidad de suprimir el modo de ser propio de la condición política de los seres humanos: «Nuestra condición permanente —dice Gauchet—, la que nos relaciona con nuestros antepasados y por la cual continuamos perteneciendo a la misma humanidad, la que permanece a pesar de la amplitud del cambio y que define nuestra identidad fundamental de actores del ser-conjunto (l'être-ensemble)»⁴³.

1. Tan necesario es para la democracia el ejercicio de la memoria política, como imprescindible resulta que la memoria sea democrática, es decir: que escape a las formas perversas, por excluyentes, de identidades sectarias y maniqueas; que no se utilice como un mecanismo de imposición de identidades; ni mucho menos que se potencie como un instrumento al servicio de la maquinaria economicista que, en su actual expansión globalizadora, no termina de producir un amontonamiento de los «don nadie», o sea, de esos «desechos humanos» (Bauman)⁴⁴ o traperos-lumpen (Reyes Mate)⁴⁵ que viven al margen de toda identidad considerada. La memoria no está exenta del peligro de dejarse llevar por la corriente que transforma la democracia de los derechos en la democracia de los desechos. El uso de la memoria es una forma más de crear identidad, y el uso democrático de la memoria (atenta a la injusticia, el sufrimiento, la humillación, la pobreza, etc.) debe ser contrario a la exclusión, al dominio y a la injusticia que malogran tanto la libertad como la igualdad en el campo de las identidades. La ausencia más absoluta de identidad es, precisamente, la de la pobreza absoluta, la de ser «un don nadie» y, por tanto, alguien que no merece ser recordado ni tan siquiera como un desecho de identidad. En este sentido, la memoria democrática puede facilitar que se recupere para el discurso, al menos el de la filosofía práctica, un lenguaje dispuesto a hablar de nuevo de la injusticia económica. Porque, como acertadamente dice Bauman, «para la gran parte (en rápido aumento), de la humanidad, el reconocimiento es una nebulosa que en nebulosa se quedará en la medida en que se rehúya a hablar de dinero...»⁴⁶. En un mundo donde el dinero ocupa también un supremo potencial simbólico es muy importante que las generaciones actuales aprendan a dotarlo de una significación distinta.

42. Cf. KERTÉSZ, I. «Kaddish por un niño nacido», en *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder, 2002, p. 11. Véase también la entrevista realizada por Juan Cruz a Imre Kertész en *El País Domingo*, 23-12-2007, p. 5-7.

43. GAUCHET, M. *La condition politique*. París: Gallimard, 2005, p. 9.

44. Cf. BAUMAN, Z. *Identidad*, op. cit., p. 88 y s.

45. Cf. MATE, R. «El trapero y la política», en *El País*, 22-3-2009; MATE, R. «Sobre la fuerza subversiva del trapero», en *Revista Anthropos*, nº 225, 2009, p. 52-57.

46. BAUMAN, Z. *Identidad*, op. cit., p. 84 y s.

Esta puede venir de la mano de una perspectiva que potencia más la colaboración mutua que la competencia desalmada. Desde esa óptica es fundamental, para sostener el modelo de vida democrático, dotarse de identidad recordando políticamente las *acciones de privación de identidad* que, según definición de Irene Vasilachis, «son las que violan el principio de igualdad esencial entre los seres humanos a través del recurso de mostrar como esenciales diferencias que se predicen textualmente como existenciales»⁴⁷.

Son diversas las maneras en las que se llevan a cabo las acciones que tienen por efecto la exclusión de personas o grupos del hábitat político común y, por tanto, en función de esta pluralidad variará también el significado de la memoria política referida a tales acciones⁴⁸. Destacaré tres modos de poner en funcionamiento la reflexión anamnética. En ocasiones, la vida común —imperante políticamente— se ha intentado legitimar apelando a la idea de que quienes viven en los márgenes de la ciudad (marginalmente en el núcleo o en la periferia) lo hacen porque así lo han elegido, o sea, que su situación de miseria solo es achacable a las decisiones que libremente han ido tomando a lo largo de su vida. Este modo de exclusión va acompañado de estrategias de ocultamiento de los principales responsables de las situaciones a las que se ven abocados los lumpen o desechos de la ciudad. La memoria sociopolítica tiene en estos casos la función de reconstruir los mecanismos de responsabilización. En segundo lugar, la labor de anamnesis también deberá recaer sobre los procedimientos por los cuales unos miembros de la comunidad se han apropiado de forma exclusiva, y excluyente, de la potestad de asignar un sentido al devenir de la vida individual y colectiva. La memoria política ofrece en estas situaciones la posibilidad de escudriñar en los dispositivos que operan en la hermenéutica de la vida. Y por último, puede distinguirse un tercer modo de prácticas de exclusión con efectos negativos en la construcción de la identidad de las personas que las padecen: se confeccionan sobre estas representaciones (típicas y tópicos) que calan en el resto de la población de una forma tal que se hace prácticamente imposible que los afectados puedan contar sus historias en las que expresen su sensibilidad y sus esperanzas. En estas coyunturas, la labor de la memoria se dirige a restituir modos narrativos sin los cuales no es posible comenzar a completar una identidad dañada. Resumiendo: la reflexión anamnética tendría, al menos, una triple incidencia que afectaría al orden de la responsabilidad, al régimen de la hermenéutica existencial y al registro del discurso narrativo.

47. VASILACHIS, I. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 263. Sobre la pobreza, además, me parecen importantes para nuestro asunto, Cf. POGGE, Th. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2005; MATE, R. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 232-242.

48. Retomo y reinterpretó aquí, en perspectiva anamnética, un tipo de acciones que Irene Vasilachis señala en su estudio sobre los rasgos de identidad de personas extremadamente pobres que habitan en las calles de Buenos Aires. Cf. VASILACHIS, I. *Op. cit.*, p. 136 y s.

2. Pero además de las prácticas que tienen efectos de despojo en la identidad de las personas, la memoria política es asimismo memoria de los *procesos de estigmatización*⁴⁹ por medio de los cuales ciertas características o acciones son asignadas a algunos miembros de la polis para representarlos como amenaza de los bienes tenidos como tales por el resto de los habitantes. La anamnesis sería, pues, una memoria política referida al modo social y/o político de crear distanciamiento por medio del desprecio y del repudio de una identidad ontologizada como maldita. Así pues, el trabajo de la memoria incluye la tarea de extraer del continuo de la historia aquellos procesos de asignación de identidades que, al ser impuestas bajo la firma del estigma, han impedido o dificultado que los que las padecen ofrezcan a los demás, siquiera como antídoto, la propia visión de sí. La memoria histórica, por tanto, tiene el cometido de desvelar aquellas memorias de identidad (de los vencidos) que han sido sofocadas por memorias de identidad impuestas (por los vencedores), de tal modo que esta estigmatización sufrida pasa a formar parte de la propia identidad como algo muy relevante a la hora de reconstruir la identidad dañada: quien ha sido convertido en víctima no podrá desprenderse *totalmente* de esta condición a la hora de reconstruir su identidad; por eso ésta será recreada pero no restaurada. Cuando se padece estigmatización de identidad, el proceso inverso de desestigmatización puede interpretarse como una reidentificación en la cual ha de incluirse el hecho de haber padecido desprecio por señalamiento. La empresa no consiste en restaurar sin más, ya que —como bien advierte Goffman— la reidentificación pasa inevitablemente «por la dolorosa comparación con el presente»⁵⁰.

3. A tenor de estos dos importantes retos a los que ha de hacer frente la reflexión anamnética de corte ético-político alguien puede afirmar, con toda razón, que el ejercicio de la memoria necesita de las aportaciones de la Historia para no verse aprisionada en meros recuerdos identitarios. Ahora bien, dicho ejercicio, es decir, la reflexión sobre el pasado desde la categoría de justicia democrática, es imprescindible más allá del trabajo de la Historia como ciencia⁵¹. En este sentido hay que tener muy en cuenta las consideraciones del historiador Eric Hobsbawm⁵² cuando advertía que el modo de tratar la realidad pasada no puede ser el de un observador-analista totalmente objetivo *sub specie aeternitatis*. La memoria tiene el riesgo de caer en manipulaciones identitarias que lleven a un tratamiento falaz e ilegítimamente interesado de los hechos, pero —con todo— el principal peligro es la tentación de aislar la historia de una parte de la humanidad del contexto más amplio. A esto debemos agregar,

49. Para estos hechos me sirvo del marco conceptual y temático de GOFFMAN, E. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968 (1ª ed. inglesa de 1963).

50. GOFFMAN, E. *op. cit.*, p. 51.

51. Considero muy valiosos, para comprender la relación entre memoria e Historia, los trabajos publicados en SÁNCHEZ, L. Y IZQUIERO MARTÍN, J. (eds.). *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*. Madrid, Siglo XXI, 2008.

52. Cf. HOBSBAWM, E. «La historia de la identidad no es suficiente» (1994), en HOBSBAWM, E. *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 275-276.

siguiendo los planteamientos de M^a Inés Mudrovcic sobre filosofía de la historia, la determinación de interpretar el recuerdo de las desgracias pasadas como memoria dirigida hacia «el desorden de la ciudad»⁵³. Así, la memoria de acontecimientos singulares, aunque socialmente significativos, apunta moralmente a un universal fallo de cumplimiento: la justicia⁵⁴.

La educación democrática de la identidad anamnética

La memoria remite críticamente a una ausencia de valores y el pasado se transforma, de esta manera, en una lección que merece ser comunicada a las generaciones futuras. Así se van constituyendo las identidades a través de la mirada anamnética dirigida a situaciones singulares que quedan referidas a valores en los que es preciso educar. En efecto, cuando se conocen ciertos hechos del pasado, eso nos debe llevar a reinterpretar la visión que de nosotros mismos y de los otros teníamos hasta el momento. Si bien corresponde a la Historia el conocimiento de los hechos, es un asunto de la esfera pública (de lo político común, que no de la política partidista) darles un tratamiento ético-educativo. Dicho conocimiento será fructífero desde el punto de vista de la memoria democrática en la medida que sirva para despertar la conciencia sobre el mal presente, sobre la necesidad de reparaciones o sobre la ineludible confrontación con identidades falsamente construidas. Los abusos de la memoria de los que habla, y con buen fundamento, Tzvetan Teodorov no justifican el rechazo de una razón anamnética que piensa la realidad presente desde las injusticias del pasado aún pendientes de reparación. Como bien apunta este historiador de las ideas, la memoria del pasado no significa que debamos recordar exclusivamente las atrocidades de nuestro pueblo y, de ese modo, purgar indefinidamente nuestra culpa. Pero, por otra parte, tampoco significa que nos exoneremos de la responsabilidad de emitir cualquier juicio moral. En efecto, Todorov acierta cuando advierte que el enemigo no está en la moral, sino en el egocentrismo y el maniqueísmo. La memoria ayudaría, pues, en la tarea educativa en tanto que animase a tomar conciencia de que el mal y la injusticia es algo humano que en muchas ocasiones se viste del bien⁵⁵.

La memoria justa y equitativa, de la que habló Paul Ricoeur⁵⁶, precisa de una democracia del ciudadano y no puede estar basada en una victimología identitaria emparentada con una visión mercantilista del sufrimiento. Por esto, también es necesaria una teoría razonada de la memoria donde se responda a la pregunta de si es posible reparar democráticamente la historia. Los estudios

53. MUDROVCIC, M.I. *Historia, narración y memoria*. Madrid: Akal, 2005, p. 152.

54. Cf. PÉREZ BERNAL, M. «La mirada de los perdedores, dignidad y justicia», en ACOSTA BONO, G., DEL RÍO SÁNCHEZ, A. y VALCUENDE DEL RÍO, J.M. (coords.) *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007.

55. Cf. TODOROV, T. *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia, 2009.

56. Cf. RICOEUR, P. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

de historiadores, como Nicole Loraux⁵⁷, y de juristas, como Antoine Garapon⁵⁸, dan buena prueba de las dificultades de esta empresa. Así mismo, los análisis de Gilles Lipovetsky⁵⁹, sobre nuestra sociedad como sociedad de *los tiempos hipermodernos*, también nos ponen sobre aviso de la dinámica dialéctica que nos afecta en nuestro uso de la memoria, como base de un hiperreconocimiento multi-identitario, el cual es posible que tenga su origen como desplazamiento de nuestro miedo a un futuro tan incierto. En efecto, la relación que la sociedad de consumo o modernidad líquida —según los términos del análisis de Bauman— mantiene con el tiempo ha hecho que la problemática de la identidad padezca el proceso de lo que se conoce como «la tiranía del momento»⁶⁰. En este sentido, la identidad ha dejado de ser un asunto de proyecto o plan de vida, para pasar a convertirse en mero atributo momentáneo, o puntual, continuamente sustituido por otro en una cadena interminable de sucesiones identitarias. De esta forma, la sociedad de consumo facilita una anulación del pasado en la medida que solo hay preocupación por la inmediatez del momento que, a su vez, está siempre de paso. Nuestro tiempo es el tiempo de las infinitas posibilidades de transformarse en otro, pero sin preocuparse ni cuidarse del otro. De ahí la tendencia a mostrar una actitud indiferente o evasiva hacia lo ocurrido o aprendido, puesto que esto ya no sirve para el presente que inmediatamente dejará a su vez de serlo.

Por otro lado, en lo referido a la formación democrática de la voluntad política, la incorporación de la memoria histórica a los sistemas educativos ha sido realizada de forma muy aislada y, por tanto, al margen de un tratamiento global, con entidad propia, dentro del currículum común y oficial⁶¹. Solo en los últimos años, en el seno de algún seminario universitario, se han hecho propuestas de creación de una red de centros para la recuperación de la memoria histórica. Y solo muy recientemente, desde el Ministerio de Educación, se ha estimulado, institucionalmente, la incorporación del tratamiento de los totalitarismos modernos como actos de barbarie ineludibles críticamente en la tarea de una educación para la ciudadanía. En todo caso, estamos ante una temática que nos revela la estructura interactiva del proceso de formación de ciudadanos con identidad democrática. Ciertamente, son los docentes quienes poseen conocimientos de Historia que el alumnado, como es obvio, no tiene aún registrados. Sin embargo, conocer la Historia no es lo mismo que trabajarla por medio de una memoria compasiva informada por principios éticos que orienten hacia una determinada identidad política. Es precisamente en el uso anamnético, dentro de la acotación señalada por el *ethos* democrático, de los hechos históricos donde se manifiesta la naturaleza interactiva de la formación de la voluntad, acto éste que no transcurre al margen de los procesos

57. Cf. LORAUX, N. *La cité divisée*. París: Payot, 2003.

58. Cf. GARAPON, A. *Peut-on réparer l'histoire?* París: Odile Jacob, 2008.

59. Cf. LIPOVETSKY, G. *Les temps hypermodernes*. París: Grasset, 2004, p. 123-146.

60. Cf. BAUMAN, Z. *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*. Barcelona: Arcadia, 2007.

61. CARRETERO, M. *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

misimos de construcción de la identidad. Dicho de otra forma, en el marco de las sociedades actuales no hay criterios absolutos, definidos *a priori*, de cómo recordar, pero sí la posibilidad de rastrear principios éticos, contextualmente situados, que orienten la construcción de la identidad democrática por medio de la(s) memoria(s) histórica(s). Al estudio de tales principios es a lo que apuntaría una parte de lo que podríamos llamar un ensayo de teoría anamnética de la democracia. En esta, la memoria histórica sería entendida como *representación narrativa del pasado* que se refiere a *acontecimientos socialmente significativos* y que posee una *dimensión práctica* que revela su *orientación ético-política*⁶².

En este contexto, aprender es aprender sobre la marcha y a velocidad de vértigo. Por esto, Zygmunt Bauman ha sostenido la idea de que a la educación se le plantea un reto esencial por cuanto afecta a la misma condición humana. Teniendo en cuenta que la cultura del momento moderno más parece una cultura del distanciamiento, de la discontinuidad y del olvido⁶³, es necesario tomarse muy en serio la concepción de una educación entendida como un proceso a lo largo de toda la vida. Y la exigencia actual de «una educación a lo largo de toda la vida» es, de acuerdo con Bauman⁶⁴, la reconstrucción del espacio público donde se pueda argumentar acerca de aquello que es colectivo o afecta a los intereses comunes en tanto que es asunto de derechos y deberes. En esta dirección la educación cívica se hace más necesaria que nunca, puesto que, como bien dice Bauman, el consumidor compulsivo es un enemigo del ciudadano⁶⁵. El mero consumidor da la espalda no ya a la política partidista, sino también a lo político, o sea, a la esfera pública. Por esto, la tarea del sistema educativo no consiste solo en posibilitar la necesaria renovación en cada momento, y a lo largo del tiempo, de las capacidades técnicas propias de una educación centrada en el trabajo o la profesión. Es aún más necesaria y urgente la educación para formar ciudadanos capaces y competentes en el uso público del poder democrático, es decir, en capacidades y competencias necesarias para participar afectiva, efectiva y eficientemente en la toma de decisiones afectas a los intereses comunes. Ahora bien, una de las condiciones para tener la posibilidad de alcanzar dichas competencias y capacidades es la de educar por medio de una memoria democrática.

Pierre Badiou dijo que quien no tiene contacto con el presente, entonces no puede soñar en dominar el futuro⁶⁶. A ello es obligado añadir que quien ignora ética y políticamente el pasado no está en condiciones necesarias para seguir construyendo una identidad democrática presente o futura. Debemos

62. Para el concepto de memoria histórica —como materia prima de reflexión— también, BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). *¿Por qué recordar? Prefacio de Elie Wiesel*, Foro Internacional Memoria e Historia, UNESCO, La Sorbonne, 25-26 de marzo, 1998. Barcelona: Granica, 2002. GUIXÉ, J. y INIESTA, M. (ed.). *Políticas públicas de la memoria. I Coloquio Internacional Memorial Democràtic*. Lleida: Milenio, 2009.

63. BAUMAN, Z. *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, op. cit., p. 34.

64. *Ibidem*, p. 36.

65. *Ibidem*, p. 40.

66. Cf. citado por Bauman en *Ibidem*, p. 42.

considerar, siguiendo a Andreas Huyssen⁶⁷, que la cultura de la memoria lleva a cabo una fundamental función a tenor de los cambios que sufre nuestra experiencia temporal. Por eso hay que asumir la tarea de investigar sobre cómo podemos dar estructura y representación universal a nuestras memorias de identidad (locales, regionales o nacionales). Es manifiesto que este asunto tiene la naturaleza de una problemática de orden ético-político que afecta a la misma condición de la democracia y su desarrollo futuro. La memoria, en efecto, no es el sustituto de la justicia, tal como acertadamente señala Huyssen. La memoria, si quiere contribuir al establecimiento de la justicia democrática, también ha de evitar estancarse en un excedente de sí misma, por lo que ha de ser necesariamente selectiva. Para esto se precisa discernimiento y recuerdo creativo. Para su consecución hay que vencer en el reto lanzado por Huyssen cuando afirma que «acaso sea tiempo de recordar el futuro en lugar de preocuparnos únicamente por el futuro de la memoria»⁶⁸. También Reyes Mate ha señalado los peligros de un recuerdo que solo sirve, paradójicamente, para olvidar. De ahí que sea un trabajo inexcusable el reflexionar sobre las características democráticas de una memoria al servicio de la educación cívica. Walter Benjamin se formuló la pregunta sobre desde dónde es posible recuperar algo que ya ha sucedido. Su respuesta fue decir que ello sería factible desde una cierta manera en que el pasado fuese transmitido. El comentario de Agnes Heller a estas palabras de Benjamin no debería dejar de resonar en la conciencia de quien investiga o trabaja por una tal labor: «Desde luego, como intento muy modesto, esto puede estar al alcance de los que guardan luto; además, los que guardan luto pueden hacerlo sin mentir. No se requiere ni poder salvador ni visión profética para rescatar los silencios de las víctimas del ultraje de la sentimentalidad chata, de las banalidades académicas, de las maquinaciones políticas y de una lamentación demasiado ruidosa. Los que guardan luto pueden, además, desenterrar las ruinas del apocalipsis infligido por el hombre de debajo de los nuevos escombros que se han acumulado sobre ellas. Quizás los hijos de los que guardan luto también se unan al trabajo, mientras escuchan el ritmo de una marcha fúnebre muda»⁶⁹.

Tomás Valladolid Bueno, doctor en Filosofía, es miembro del grupo de investigación *La Filosofía después del Holocausto*, dirigido por el profesor e investigador Dr. D. Manuel Reyes Mate, en el Instituto de Filosofía (CSIC). Autor de los libros *Democracia y pensamiento judío. Caminos de intencionalidad práctica* (Universidad de Huelva, 2003) y *Por una justicia posttotalitaria* (Anthropos, 2005). Otras publicaciones: «Los derechos de las víctimas» [En: MARDONES, J.M.; MATE, R. (eds.). *La ética ante las víctimas* (Anthropos, 2003)]; «La despolitización de la democracia» [En: MATE, R.; ZAMORA, J.A. (eds.). *Nuevas teologías políticas* (Anthropos, 2006)]; «Ecología victimológica: las bases del habitar democrático» [En: HERRERA MORENO, M. *Hostigamiento y hábitat social: una perspectiva victimológica* (Comares, 2008)] y coautor de *Filosofía y ciudadanía* (Oxford, 2008).

67. HUYSEN, A. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE, 2002, p. 13 y s.

68. *Ibidem*, p. 40.

69. HELLER, A. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 107-108.